

ADORNO TÁRSADALOMFELFOGÁSÁNAK NÉHÁNY ASPEKTUSA

I.

Adorno a társadalmat – úgy, ahogyan az a kapitalizmusban megjelenik – totalitás-nak nevezi.

A totalitás fogalmát Lukács György explicite vezette be a marxista filozófiába *Történelem és osztálytudat* című munkájában. Lukács – mint a marxizmus szilárd alapját – hangsúlyozta a totalitás fogalmát. Adorno filozófiájára lényeges hatást gyakorolt Lukácsnak az a felfogása, hogy a marxizmus számára a társadalom a közvetítések történelmi folyamatában kialakult rendszer, amelyre nem alkalmazhatók az előre kidolgozott sémák és a bármely társadalomra; ill. társadalmi jelenségre érvényesnek tartott tételek. A totalitás fogalmának Adorno-féle értelmezése a lukácséhoz hasonló, Adorno azonban – szemben Lukácssal – inkább a hegeli filozófiában keresi a totalitás fogalmának forrásait.¹

Adorno szerint a társadalom mint egyetemes funkcionális rendszer – **közvetített**. Ez a felfogás pozitivista és szcientista tendenciákkal való szembenállást fejez ki. A valóság egyetlen területén sem lehetséges a többitől elszigetelten vett dolgok vagy tények megismerése. A dolgok az adott egészhez tartozó többi dologgal való kölcsönhatásaikban nyerik sajátos meghatározottságaikat. Ez érvényes a társadalom életére és a szubjektum–objektum történelmi viszonyára is. A dolgok lényegét nem elszigeteltségük, hanem közvetítései adják. Így módon a dolog lényege mintegy a „dolgon túl”-ra tevődik át és a dolog más dolgokhoz való viszonyaiban nyer értelmet.² Amíg az elvonatkoztatás adott szintjén maradunk, a fejlett társadalom Adorno-féle jellemzése a hegeli lételmélettel analóg (hiszen a totalitás-fogalom is hozzátartozik a hegeli filozófiához). A lét és a társadalmi lét szerkezetére vonatkozó fogalmak – véleményünk szerint – Hegelnél, Marxnál és Adornónál azonosak, azonos a kategóriák használata is. Nyilvánvaló, hogy a lét szerkezetének elméletét Hegel és Marx hozta létre, Adorno csak a nyomdokaikon halad. Emlékeztelnünk kell arra is, hogy a marxi koncepció nem a hegeli elmélet egyszerű, mechanikus átvételét jelenti, hanem annak alkotó továbbfejlesztését; figyelembe kell vennünk azt is, hogy a hegeli lét természete szerint különbözik a marxitól és az adornoitól. Ezért a létstruktúrára utaló meg egyező fogalomhasználat, a fogalmak, a kategóriák levezetési módjának azonossága nem jelenti a fogalmak tartalmi azonosságát. Marx és Engels lételmélete lényegesen különbözik a hegelitől, ez utóbbit ugyanis a szellem ontológiájának is nevezhetjük. A kategóriák azonosságáról mondottakat pedig ismert példával, az áru marxi jellemzésével illusztráljuk: „Egy áru az első pillantásra magától értetődő, köznapis dolognak látszik. Elemzése megmutatja, hogy nagyon szövevényes dolog, tele metafizikai szörszálhasogatással és teológiai bogarakkal.” Pl. az asztal „mihelyt áruként lép fel, érzékileg érzékfeletti dologgá változik.” „Nemcsak, hogy lábaival a földön áll, hanem minden más áruval szemben a feje tetejére áll, és fefejében mindenféle rigolyát fejleszt ki, sokkal csudálatosabbakat, mint hogyha önszántából táncolni kezdene.” „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban

áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennél fogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E quid pro quo (felcserélés) révén a munkatermékek árukká válnak.”³

A tárgynak mint árunak a jegyei nem „természetes jegyek”, közvetlenül nem érzékelhetők. Miként a hegeli filozófiában is, az érzékiség meghaladása szükséges ahhoz, hogy a dolgokat lényegi meghatározottságukban fogjuk fel. Ezek a meghatározottságok a tárgyak egymáshoz való viszonyaiban nyilvánulnak meg és nem eredményezik a tárgyak érzéki voltának megváltozását. A tárgyaknak mint áruknak a jegyeit csupán az emberi munkának mint tárgyi tevékenységnek az alapján lehet felfogni; a tárgy a munka, az emberi szükségletek kielégítésére irányuló tevékenység révén válik áruvá. Ily módon – ugyanúgy, mint Hegelnél – a valóság nem redukálódik a követlen létezésre. Az áru érzéki és ugyanakkor érzékfeletti is. Érzékfelettsége társadalmi érzékfelettség, mivel társadalmi közvetítéseken keresztül nyilvánul meg. Az áru marxi jellemzésében egyidejűleg lelhetjük fel a lényeg és a jelenség hegeli dialektikáját, az erő és az erő megjelenésének, a belsőnek és a külsőnek a dialektikáját. Az áru marxi értelmezését a hegeli fogalmi apparátus implikálja. Nem véletlen tehát, hogy Lukács, aki a klasszikus német filozófián nőtt fel, – nem ismerve a **Gazdasági-filozófiai kéziratokat és a Német ideológiát** – A tőke tanulmányozásokor ismerte meg a társadalmi lét marxi dialektikájának alapjait; **Történelem és osztálytudat** című művében szakított a marxizmus pozitívista és szcientista értelmezésével, ezáltal bizonyos szociáldemokrata torzításoktól tisztította meg a marxizmust. – Úgy tűnik, hogy a klasszikus német filozófia ismerete elősegíti a marxi gondolatok és a klasszikus német filozófia közti tényleges viszony felismerését.

Amennyiben a társadalom – pontosabban: a fejlett kapitalista társadalom – funkcionális totális rendszer, a társadalom jelenségei az egész társadalmi folyamatban nyernek meghatározottságot. A konkrét jelenségek minőségét és értelmüket nem az önálló létezés, hanem a társadalomban elfoglalt hely határozza meg. Arról van tehát szó, hogy a társadalom fogalmát nem lehet általánosító absztrakció útján megalkotni, mint pl. az asztal fogalmát. A társadalom nem azonos a szubjektumok mechanikus összességével. Gondoljunk a munkamegosztásra: adott funkciója szerint meghatározott társadalmi csoport nem létezhetne a fejlett társadalomban pusztán csak azért, mert az a funkciója és nem más. Az adott csoport sajátos tevékenysége csak más csoportok specifikus tevékenysége révén realizálódhat. Az ilyen csoportok mechanikus összességeként felfogott világkép a hamis tudat kategóriájába tartozik. A társadalom a szubjektumok összessége és ugyanakkor negációja is ezeknek. A társadalom a közvetítő szerepét tölti be, mint közvetítő, a társadalmi jelenségek között közvetít. A társadalom tehát a különféle (társadalmi) jelenségek, az egyes emberek, a dolgok, az intézmények stb. közvetítője. Egy konkrét: társadalmi jelenség természetét a többi jelenségtől való függése és a közvetítések határozzák meg, ezért a konkrét jelenségek izoláltan nem érthetők meg. A társadalom tehát a közvetített jelenségek és a közvetítő rendszer egységeként létezik.⁴

Pozitívista önámítás az az elképzelés, hogy a társadalom tárgyyszerű és tényszerű. A társadalom – mivel közvetített – nem ismerhető meg közvetlenül. A fejlett társadalmat csak mint a hozzá tartozó és egymást determináló elemek funkcionális rendszerét értelmezhetjük. A közvetítések eme rendszerét közvetlen megfigyelés útján nem lehet feltárni. A verifikáció pozitívista szabálya a társadalomra nem alkalmazható. A pozitivisták egyetlen realitást fogadnak el: a tények, a dolgok realitását; ez azonban lehetetlenné teszi a tudományos társadalomelmélet kialakítását és a társadalom lényegének megértését. A pozitívista realizmus Adorno számára nem fogadható el. A társadalom lényege csupán egy adott elméleten belül fejezhető ki. A tények összegezése, a logika szabályai szerinti rendszerezé-

se önmagában még nem ad elméletet. A társadalmat leíró fogalmak nem a hétköznapi logika eredményei, nem a *genus proximumra* és a *differentia specificára* támaszkodó definíciók. A természettudományok alapján kidolgozott hagyományos kutatási eljárások sem a maga valóságában kezelik a társadalmat. Az elmélet, amely nélkül nem lehetséges a társadalom értelmezése, azt bizonyítja, hogy a társadalom nem közvetlenül adott. Az elmélet a társadalmi közvetítéseken keresztül tárhatja fel a társadalom lényegét. A társadalom konkrét jelenségeire nem redukálható társadalmi valóság abban fejeződik ki, hogy minden részleges és egyedi „társadalmi tény” alá van rendelve a társadalom lényegének. Adorno szerint az elvek, a fejlődési tendenciák „valóságosabbak”, mint maguk a tények. Az elvek, a fejlődési tendenciák képezik a társadalmi élet valamennyi megnyilvánulásának alapját. Úgy tűnik, hogy a társadalom a dolgok létezési formája. Ez viszont arra utal, hogy Adorno a totalitás absztrakt felfogásának a híve, hogy a totalitást a tényleges létezésből elkülönült létezőként értelmezi.⁵

A polgári társadalom totalitása az áru univerzális formájából következik. Az árucserére univerzális kényszer, ami mindenre rányomja a bélyegét. A csere elve mindent egy mértékre vezet vissza: az átlagos munkaidő absztrakt, általános fogalmára; a különböző és aránytalan dolgok ezáltal azonosakká és arányosakká válnak. Fromm – aki Adorno-hoz hasonlóan ítélte meg az ember helyét a polgári társadalomban – azt írja, hogy a modern ember áruvá vált, munkaerejét olyan befektetésnek tartja, amely az adott piaci feltételek között elérhető maximális nyereséget hoz.⁶ A csereben elvonatkoztatunk a dolgok sajátosságaitól, a sajátos jegyeitől, amelyek önmagukban véve nem lényegesek. Az árucseré kényszere mennyiségi változástól minőségi változáshoz vezet. Az emberi lét minősége azonban csak egyoldalú, partikuláris minőség, absztrakt mértékre történő átszámításának az egész élet alá van vetve és megsemmisülés fenyegeti azt, aki szembekerül ezzel az átszámítással.⁷

Arra a pozitívista kifogásra, hogy a totalitás elmélete a mindentől való banális függőséget fejez ki, Adorno a következőket válaszolta: „Ennek a megállapításnak a gyatra absztraktsága nem annyira gyenge gondolati termék, mint a társadalomnak – a csere társadalmának – rossz állapota. A csere univerzális megvalósulásában, és nem csak a róla szóló tudományos reflexiában megy végbe objektíven az absztrakció: háttérbe szorul a termelők és a fogyasztók minőségi állapota, a termelési mód, valamint a szükségletek, amelyek a termelők és a fogyasztók mechanizmusa mint másodlagosakat elégít ki. A vásárlókkal behelyettesített emberiség mint a szükségletek alanya, minden naív elképzelés ellenére társadalmilag preferált nemcsak a termelési erők műszaki állapota által, hanem azok által a gazdasági viszonyok által is, melyek között azok funkcionálnak. A csereérték absztraktsága a priori összekapcsolódik az általános egyes feletti uralmával, a társadalom korlátozott tagjai feletti uralmával. Nem semleges társadalmilag, mint ahogy ezt az olyan egységekre, mint a társadalmilag szükséges munkaidőre való redukciós folyamat logikája mutatná. Azáltal, hogy az emberek az áruérték képviselőivé és hordozóivá redukálódnak, az embernek ember feletti uralma tökéletesen realizálódik. A totális összefüggés konkrét állapota abban nyilvánul meg, hogy mindenkinek alá kell vetnie magát az absztrakt csereértéknek, ha nem akar elpusztulni, mindegy, hogy szubjektíve a nyereség motívuma vezeti, vagy sem.”⁸

Adorno szerint a totalitás és az eldologiasodás a kapitalista társadalom leírásának alapvető kategóriái. A prekapitalista társadalomban is létező áruforma csak a kapitalizmusban nyert az egész társadalmat átfogó, totális jelleget. Nemcsak az válik áruvá, amit az ember termel, hanem maga az ember is. Az egyén csak akkor tudja életét fenntartani, ha beilleszkedik a totális árutermelési mechanizmusba és alárendeli életét az árutermelésnek. „A dologiasult társadalomban semminek sincs olyan esélye az életben maradásra, ami a maga részéről nem volna dologiasulás.”⁹ A társadalmi folyamat egészében az egyén

csak létezése tárgyi formájának olávetve szerepel. Az embernek csak akkor van értéke, ha csereértékként szolgál. Az embert éppen az határozza meg, hogy képviselője és hordozója az áru értékének, hogy olyan függeléke a társadalmi gépezetnek, amely a lehető legnagyobb csereérték létrehozására törekszik.¹⁰

A kapitalista társadalom totalitásának részletesebb vizsgálatával most nem foglalkozunk. Megjegyezzük, hogy az ismertetett adornói elképzelések főbb vonalaikban megegyeznek a **Történelem és osztálytudatban** megtalálható gondolatokkal. Utalunk azonban a kapitalista társadalom Adorno-féle leírásának bizonyos következményére. A szóban levő leírásban Adorno a **totalitás** és a **dologiasodás** fogalmakat használja, ugyanakkor elveti az elidegenedés fogalmát. A dologiasodás és az **elidegenedés** viszonyával kapcsolatban a **Negatív dialektikában** arra hivatkozik, hogy **A Tőkében** nem szerepel az elidegenedés fogalma és hogy ez a fogalom egyébként is azt sugallja, hogy az ember olyasmit veszített el, amellyel sohasem rendelkezett.¹¹

A totalitás mint történelmi képződmény nem velejárója a társadalomnak és ezért a totalitás ontológiáját nem lehet felépíteni.¹² Az Adorno-féle totalitás – bár nincs közvetlen létezési formája – eltorzítva tartalmazza az emberi létet és ezért **látszat**.¹³ A dialektika színtere éppen az, ami leginkább valóságos és ugyanakkor látszát. A totalitás nem ontológikus volta adja a dialektikának mint az emberi képességek megvalósulásának a lehetséges feltételeit. Ahol ontológia épül, ott nem lehet dialektika.¹⁴

A félreértések elkerüléseért a **totalitás** itt bemutatott fogalmát el kell határolni a teológia és a természettudományok alapján kialakult teleológiai **egész** fogalmától. Eme utóbbinak példái lehetnek az élő természet alkotásai. A teleológikus egész fogalma mindenekelőtt azt feltételezi, hogy a részek egymással szervesen, célszerűen és közvetlenül kapcsolódnak össze egésszé. A rész létezése nem lehetséges másként mint az így értelmezett egészben; az egész struktúrájának, valamint a részek státuszának radikális változtatása lehetetlen, ha azt akarjuk, hogy az egész és a részek életben maradjanak. A társadalmi totalitásban azonban a részek összekapcsolása nem organikus és közvetlen, hanem inkább mechanikus. Ott a részek valamiképpen a totalitásra „törekşenek”, itt – az egész szükségképpen részei. Ott a rész valódi természetét az egész magában foglalja, itt az egész a rész valódi természetét deformálja. A teleológikus egész állandósága elvének, dinamikájának az a „célja”, hogy az egészet adott állapotában megtartsa. A társadalmi totalitás – dialektikus lényegének megfelelően – magában hordja saját destrukciójának mozzanatait is. Amennyiben a társadalmi totalitás dologiasulást és szenvedést hozva dehumanizálja az embereket, annyiban magában hordozza saját bomlásának előfeltételeit.¹⁵ A pozitivistáknak arra a vádjára, hogy a totalitás fogalma a metafizikus gondolkodás relikviája, Adorno azt felelte, hogy ez a vád „mindenre, s ezért semmire sem vonatkozik”.¹⁶

II.

A társadalomnak ez a leírása implikálja a lényegről és a jelenségről szóló tanítást.

Adorno összes, a pozitivistá filozófia ellen irányuló észrevételeinek az alapja a lényeg és a jelenség megkülönböztetését megkívánó norma elvetésében rejlik. Elveti azt a normát, amely a valóságnak csak a fenomenológiai szintjét ismeri el.¹⁷ Ahogyan azonban a lényegről és a jelenségről szóló tanítást (a lényeg és a jelenség elméletét) formális oldalról ugyanilyen módon lehet jellemezni, például a lényeg szükségképpen megnyilvánulására vonatkozó hegeli tétel segítségével, úgy a lényeg tartalmi meghatározásai a rendszer totális konstrukciójától, ontológiájától függenek. Hegelnek a létről mint totalitásról és lényegi viszonyról szóló formális tételként értelmezett elve megtalálható mind Marx,

mind Adorno filozófiájában. Hiszen a kapitalista társadalom Marxnál és Adornónál egymás által közvetített momentumok totalitása. Hegel, Marx és Adorno formálisan felfogott koncepcióiról – talán nagyobb egyszerűsítés nélkül – azt mondhatnánk, hogy azonosak egymással. Amint hogy változik az a valóság, amelyre az itt elemzett kategóriák vonatkoznak, a kategóriák tartalma is változik. „Ha egy bizonyos kategória – az identitás és a totalitás kategóriájának negatív dialektikája következtében – változik, megváltozik az összes kategóriák egymáshoz való viszonya, és ezen keresztül újfént minden kategória. Ennek példái a lényeg és a jelenség fogalma. A filozófiai hagyományból erednek, megmaradnak, de irányultsági tendenciájukhoz képest változnak.”¹⁸ A múlt metafizikus rendszerei számára a lényeg hiposztazált szellemi lét volt. A társadalmi totalításra vonatkozó eddigi elképzelések azonban a lényeg fogalmának területét és tartalmát Adorno filozófiájában a Hegel előtti rendszerek és a hegeli rendszer lényeg fogalmától teljesen eltérően alakítják. Egyszerűbben kifejezve: Adorno filozófiájában a valóság fogalma más, mint a hegeli filozófiában.

A lényeg Adornónál, mint rámutattunk, a tények egymás közötti közvetítéséből ered. A társadalmi lényeg alapjai, fejlődési tendenciái, melyek rányomják bélyegüket a tényekre, nem önkényes konstrukciók, melyeket az alany tetszőlegesen gondol ki. Adorno tiltakozik az ellen a népszerű feltevés ellen, hogy a pozitivisták a valóságon alapuló tudományt hoznak létre, míg a dialektikusok absztrakciókkal, valami meghatározhatatlannal és ezáltal tulajdonképpen semmi módon meg nem foghatóval foglalkoznak.¹⁹ Hangsúlyozta, hogy a hegeli objektív szellem vagy a marxi értékörvény azok számára, akiket nem árnít a tapasztalat, evidensebb, mint a pozitivista tudománygyár ténye, amely ma a tudományelőtti tudatba nyúlik át.²⁰ Az, ami a tények létezési módját meghatározza, nem közvetlenül adott és nem is lehet az. A lényeg absztrakt, közvetett, valami olyan, amit nem lehet deiktikusan meghatározni.²¹

A lényeg, amelyről itt beszélünk egyszerre látszat és valami legvalóságosabb. Hadd idézzük itt Adorno jellemzését az árucseréről: „Az az elv, amely szerint megvalósul az emberiség fatalitása, a csere elve. Ez az elv azonban nem közvetlen, hanem fogalmi: a csere aktusa vonja maga után a kicserélendő javak redukálását ekvivalensükre, arra, ami absztrakt, semmi esetre sem arra (...) ami materiális. Ez a közvetítő fogalmiság semmiképp sem az átlagos elvárások általános megfogalmazása, a tudományt megalapozó rendszerzés rövidített eszköze; ennek a fogalmiságnak maga a társadalom van alárendelve; minden társadalmilag lényeges megnyilvánulása objektíve fontos, a társadalmat alkotó egyes emberek tudatától, valamint a kutató tudatától független modelljét alkotja meg. Ha az érzéki valósággal és az összes cáfolhatatlan tényekkel szemben ezt a fogalmi lényeget látszatnak lehet nevezni (mivel az ekvivalens cserében a dolgok kifejezetten és mégsem kifejezetten mennek végbe), akkor ez mégsem az a látszat, amelybe a szervezett tudomány a valóságot szublimálta, hanem a valóság vonatkozásában immanens. A társadalmi alapok nem valóságos voltára vonatkozó elképzelések a létjogosultsága is csak a kritika joga, az áru fetiszizált jellegére való tekintettel. A cseréérték – használati értékkel szemben csupán az, ami elgondolt – uralkodik az emberi szűk éget és annak területe felett; a látszat – a valóság felett. Ennyiben a társadalom mítosz, magyarázata pedig ma, mint valamikor is – szükséges. A látszat egyszerre az, ami mindenné valóságos, olyan formula, melynek megfelelően a világot ilyené varázsozták.”²²

A lényeg az, ami a tekintet számára rejtve marad, de ami a tények jellegét meghatározza.²³ Nem lévén közvetlen, a lényeg azonban nem szakad el a tényektől, mint a tényeket autarktikusan irányító önálló erő. A tényeknek megvan a maguk „súlya” és nem lehet a tényeket a lényeg elvén keresztül önkényesen módosítani. Nincs itt helye, mint Adorno hangsúlyozza, a transzcendencia mint tények alkotója ünnepeinek, amelyek az idealista filozófiákban az abszolút erő vonatkozásában szükségképpen csak jelentéktelen látszatok lehettek.

A lényegnek ezt a nem önkényes voltát igazolta elméletében Hegel. Hegelnek, a marxista materializmus által átvett tételét a lényeg megnyilvánulásának szükségességéről általában elismeri az antipozitivistá irányultságú irányzatok többsége is. Azonban a valóság konkrét értelmezése ezeknek a fogalmaknak a segítségével nem kis nehézségeket okozott és okoz máig is. Amilyen könnyű – a filozófia története és a valóság története sok példát mutat erre – a tények rendkívüli „gyarolóságának” engedelmessé válni, ugyanolyan könnyű lebecsülni a tényeket a túlságosan önkényesen kialakított módszer nevében. A lényeg megnyilvánulása szükségességének elve éppen azt kívánja meg, hogy a tények megerősítésük a lényeg, hogy a lényeg eme tények lényege legyen. Nem lehet – parancsolja az elv – elhanyagolni a tényeket, lényegüket konstruálni a tények ellenére. Ahogyan változnak a tények, úgy változik lényegük is. Adorno koncepciójában a tények megszűnnek tiszta látzatnak, a valóság lényegtelen szférájának lenni. A tényeknek való engedelmisség nála ugyanolyan szigorú parancs, mint a pozitivistáknál. Am éppen ez az engedelmisség nem engedi meg neki, hogy megállapodjék a tényekről. „A biztonságos talaj csak fantazmagória ott, ahol az igazság követelménye azt kívánja, hogy fölé emelkedjünk.”²⁴ Az igazság keresése kényszerít arra, hogy behatoljunk egy olyan területre, ahol lehetséges lesz a tények meghatározottságát megmagyarázni. Felidézzük Adornonak azokat a gondolatait, amelyek dokumentálják a lényeg és jelenség elszakíthatatlanságát. Minden kapitalista társadalom tehát osztálytársadalom. Osztályokra felosztása objektív jellegű. Adorno ezt írja: „Az osztályviszony kritériumai, amelyeket az empirikus vizsgálat szerint a social stratification, a jövedelem, az életszínvonal, a műveltség szerinti rétegződés kritériumainak nevezni, az egyes egyedekre vonatkozó megállapítások általánosításai. Ennyiben ezeket szubjektíveknek nevezhetjük. Az osztály régi fogalma azonban objektív volt. (...) A marxista elmélet a tökések és a munkások termelési folyamatban elfoglalt helyéből, végső soron a termelőeszközökkel való rendelkezésből indul ki.”²⁵ Tételizzük fel, hogy kérdőíves vizsgálatokból az következett, hogy a kapitalista társadalomban a munkásokban nincs meg a munkáosztályhoz tartozás tudata. „Ha ténylegesen senki sem tudja, hogy munkás – írja Adorno –, akkor ez felborítja a munkás fogalom belső struktúráját, még akkor is, ha az objektív meghatározás – a termelési eszközöktől való megfosztottsággal való meghatározás – helyes marad.”²⁶ A társadalom módosulása az elemzett helyzetben a társadalmi antagonizmusok gyengülésében nyilvánult meg oly módon, hogy az osztálymegosztás tudata rendkívül gyenge, vagy egyáltalán nincs meg. Éppen az osztályantagonizmusnak ez a nem tudatos volta bizonyítaná az így leírt kapitalista társadalom módosulását osztályszerkezetének viszonylatában. Ez nem jelenti mégsem azt, hogy a kapitalista társadalom lényege olyan radikálisan megváltozott volna, hogy megszűnt osztálytársadalom lenni. Ha ugyanis a vizsgálat ahhoz a döntő statisztikai bizonyossághoz vezetett, hogy a munkások nem tekintik már magukat munkásnak, és tagadják, hogy valami olyan mint proletariátus még létezne egyáltalán, ezzel még nincs bizonyítva, hogy a proletariátus nem létezik. A dolgoknak ezt a szubjektív állapotát össze kellene inkább vetni olyan objektív állapotokkal, mint a megkérdezettek helyzete a termelési folyamatban, társadalmi erejük vagy erőtlenségük. Emellett természetesen megmaradna a magukról az alanyokról nyert empirikus megállapítások saját jelentősége. Ez a példa alátámasztja azt, hogy filozófiájában Adorno a lényeg és jelenség viszonyát szigorúan értelmezi.

Az elmondottakkal kapcsolatos a lényeg és a törvény viszonyának problémája.

Társadalomtudományi vizsgálatoknál alkalmazzák azt a módszert, amely szerint az összesség egyes részleteinek sajátosságai alapján az összesség összes többi részleteire következtetnek. Megfontolatlan eljárás az, hogy az így nyert törvényeket vagy az ily módon feltárt törvényeket lényegnek tekintik.

Adorno szerint a társadalom nem homogén képződmény, amely egymáshoz képest egynemű elemekből áll. A pozitívizmus által a természettudományoktól vett és a társada-

lomtudományok területére később átvitt kutatási eljárás tökéletlensége már az elvégzett statisztikai elemzésből is látható. Ezeket általában esettanulmányokkal egészítik ki. Kiderül, hogy az a kutatási eljárás, amely a részmegállapítások felől az általános felé halad és feltételezi az elemek homogenitását, nem kielégítő. A megismerési effektus mint az egyes egyedek ismérveinek általánosításából létrejövő eredmény a dolgok mélyére rejtje a társadalomra nézve alapvető mechanizmusokat. A társadalom egésze nem a partikuláris ismérvek absztrakciójából születő eredmény. A lényeg társadalmat meghatározó elveiből nem lehet egyszerű dedukciót végezni, mint a természettudományokban. Ezek az elvek nem részmegállapítások összegzései. Arra a kérdésre pl., hogy mi az ember, nem lehet a társadalmat alkotó emberek közös vonásainak összegyűjtésével felelni. Kiderül ugyanis, hogy az egyén meghatározása megkívánja, hogy más egyénekhez viszonyítsák, például más egyénekkel alkotott osztályazonosságához, ezen egyének osztályazonossága viszont a más egyének osztályazonosságával szembeni antagonizmuson keresztül alakul ki. A partikuláris vonásokból absztrakcióval történő általánosítás elkerülhetetlenül mellőzi ezt az antagonizmust, tehát valami olyat, ami az ember és a társadalmi fejlődés megértésében alapvető. A pozitivista vizsgálatban, hangsúlyozza Adorno, rejtve marad a társadalom antagonisztikus jellege. A részmegállapításokból az általánosításukra való áttérés folytán keletkezett törvény elrejtje lényegének a társadalom számára legfontosabb alapjait. A lényeg mint a tények közvetítésének kifejezése tehát nem teszi lehetővé az ilyen típusú általánosítást mint kizárólagosát. Ugyanis már a kiindulópontban követik el a hibát: felteszik az izolált egyén létének lehetőségét. A társadalom atomizációját szó szerint értik, nem mint olyan metaforikus kifejezést, amelynek értelme az egyének erőtlensége és tanácstalansága az egész társadalmi folyamatban. Valójában az egyén saját ismérveit csak egyénnel való kapcsolatában szerzi meg. És éppen ez a kapcsolat nem fejezhető ki a természettudományok számára tipikus munkamódszerekkel, amelyek vizsgálati elvét Comte a társadalom vizsgálatában kánonná tette meg.

A pozitivista tudománymodell folyamatosságot foglal magában. Az egyes megállapítások összegzéssel és a csupán partikuláris elvetésével fokról fokra egyre általánosabb megállapításokhoz vezetnek. Az ily módon kapott, a tudomány fejlődésének adott időpontjában legáltalánosabb elméleteket tartják magyarázó tényeknek. Az általános megállapításokban azonban nincsen benne semmi azon kívül, ami az ezen megállapításokhoz vezető ítéletek összességében is megtalálható. Az ilyen elmélet rövidített jegyzete annak, ami a részmegállapításokban van. A lényeg és a jelenség adorno-i felfogása szerint a vizsgálat első feltétele annak a dolognak a fogalma, amelyre a különféle adatok vonatkoznak. Ezt a fogalmat szükségképpen bele kell helyezni az anyagba és az anyagtól függően kell módosítani.²⁷

JEGYZETEK ÉS MAGYARÁZATOK*

1. Figyelembe kell vennünk a következőket is: 1. „Ami ... a legfontosabb Lukács számára a hegeli filozófiában, az éppen a totalitás gondolatának kidolgozása, de Lukács állandóan figyelmeztet arra, hogy az a hegeli módszer, amely a logikai és ontológiai kategóriákat mintegy egybe- és összefogja, ami természetesen a hegeli objektív idealizmusból szükségképpen következik, szükségszerűvé teszi, hogy a marxizmus ne egyszerűen megfordítsa a hegeli kategóriarendszert, hanem a materialista talpraállítást egyúttal a kategóriák olyan újraértékelését kell hogy jelentse, mint ahogy ez a gyakorlat-következtetés viszonylatában Leninnél történt meg.” 2. „Nem kevésbé téves

* Kotona Péter mint e tanulmány társszerzője a Jegyzetek és magyarázatokat állította össze.

azonban az a... beállítás, amely... Lukácsot azért tekinti a 'Történelem és osztálytudat' plusz az azzal állítólag összeolvasható 'Ontológia' szerzőjének, hogy ezáltal a 'Történelem és osztálytudat' alapvető tévedései kapcsán állíthassa azt: Lukács a valóságban beleintegrálódott a mai monopolkapitalista polgári rendszerek szellemi életébe és azok egy vonását jelenti. Így azután hihetetlenül megkönnyebbedik a feladat, mert elég néhány, a szövegösszefüggésből kiszakított idézet és be lehet bizonyítani, hogy Lukács voltaképpen a maga idealista korszakának kategóriarendszerét végeredményben nem tudta leküzdeni, ilyen alapon eltűnik az a belső harc, ami a különböző Lukács-fogalmazások és idézetek állandó ismétlődésében, s ugyanakkor a fejtegetések megfogalmazásbeli ellentmondásaiban jut kifejezésre. Ami a valóságban ezt a munkát illeti, itt mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy a munka alapvonatában, gondolati felépítésének tendenciája tekintetében pontosan a fordított vonalat képviseli, mint amit annak idején a 'Történelem és osztálytudat' képviselt. Lukács a 'prolegomena'-ban a következőket írja: 'Genézis és önkibontakozás egyaránt minden lét történelmi folyamatszerűségének, ha nem is egyetemes, sőt konkrétan a legkülönbözőbb módokon ható, végső soron mégis azonos mozzanatai, függetlenül attól, hogy a lét egységességében vagy pedig többértűségében kívánjuk gondolatilag megragadni. Ezért nem mondott le Marx soha arról, hogy a lét lényegét egységes, történelmi-dialektikus módon ismerje meg. Ez a nagy gondolat azonban sokszor nem jutott kellő kifejezésre a marxizmuson belül. Eltorzítják Marx nagyszerű koncepcióját, amikor – mint ez gyakran megesik – statikusan, elszigetelten vizsgálják az egyes létmódokat, a feltárt kategóriális vonatkozásokat pedig elvonatkoztatva abszolutizálják, hogy azután minden így nyert összefüggést más létformákra alkalmazzanak. Így születtek azok a lényegében hamis nézetek, hogy a történelmi-dialektikus igazság egyedül a társadalmi létre érvényes, és nem – mutatis mutandis – mint rámutattunk – a lét egészére; utalok korai munkámra, a Történelem és osztálytudatra (1923) vagy Sartre jelenlegi állásfoglalására a dialektikus módszerrel kapcsolatban. Csak akkor találhatunk rá a helyes, egyszerre egységes és történelmileg szigorúan differenciált szemléletmódra, ha minden egyes lét kategóriáit konkrét egyetemes történetiségükben gondoljuk el.' S itt korántsem csupán az a feltűnő, hogy Lukács korábbi messianisztikus marxista művét, vagyis alapvetően gondolatilag és módszertanilag problematikus 'Történelem' és osztálytudat'-át valamely hibában marasztalja el. Arról van szó, hogy azok közé a kísérletek közé sorolja, amelyek képtelenek voltak a valóságot a maga objektív létének totalitásában felfogni és amelyek mind a mai napig voltaképpen egyfajta létreteg mozgástörvényeinek olyan általános alkalmazásával próbálkoznak, mely meghamisítja a lét más szféráinak mibenlétét és természetét." Vö.: Hermann István: A társadalmi lét ontológiája. (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről.) Magyar Filozófiai Szemle, 1978. 1. sz. 74., 81–82. old.

2. Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main 1972. 291. old.
3. Marx: A tőke. I. köt. MEM 23. köt. 74. és 75. old.
4. Th. W. Adorno: id. mű, 586. old.
5. Uo., 292–294. és 10–12. old.
6. E. Fromm: O sztuze miłości. Warszawa 1973. 98–99. old.
7. Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Id. kiad. 290. old.
8. Uo., 293–294. old.
9. Uo., 286–287. old.
10. Uo.

11. Th. W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 1972. 274. old.
12. Th. W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Id. kiad. 321. old.
13. Uo.
14. Ezzel ellentétben Lukács György „ontológiát épített fel”. Hermann István idézett cikkében ennek körülményeivel is foglalkozott. Ebből a cikkből idézünk: „Egészen külön, tulajdonképpen az elgondolt könyv gerincét megfogalmazva jelenik meg Lukács életének utolsó munkája, a *Prolegomena*, amely amennyire bevezetés akar lenni a *Társadalmi lét ontológiájához*, olyannyira a problémák összefoglaló és gondolatilag csaknem egységes újrafelvetése. Ne feledjük el persze, hogy magának a könyvnek a születése közben jelent meg 1967-ben a *Gespräche mit Georg Lukács*, ahol Theo Pinkus kezdeményezésére Hans Heinz Holz, Leo Kofler és Wolfgang Abendroth folytattak beszélgetést Lukáccsal, s e beszélgetés leírt és autorizált szövege jelent azután meg a Rowohlt Verlagnál. Ez a beszélgetés – annak létrejötte, majd a beszélgetés kiadása – világosan jelezte, hogy a társadalmi lét ontológiájának problémái a filozófiai életben nagy érdeklődésre tarthatnak számot. Ennek oka az volt, hogy éppen a hatvanas évek közepére a frankfurti iskolának és a nyugatnémet, valamint más polgári államok baloldali gondolkodóinak szükségképpen választ kellett adni arra a kérdésre, mit is jelent számukra a társadalmi lét a maga objektivitásában. Ez volt az a korszak, amikor az úgynevezett neopozitívizmus vita lezajlott, amikor még utoljára komoly vitákba bocsátkozott Theodor Wiesengrund Adorno és a frankfurti iskola régi gárdája és amikor határozottan állást kellett foglalni abban a kérdéskörben: vajon a radikális gondolkodás a társadalmi lét objektív elemzésére és megváltoztatására, vagy pedig pusztán a társadalmi léttel kapcsolatos instrumentumok, technikák stb. megváltoztatására törekszik... A mögött a vita mögött, ami az úgynevezett társadalom-ontológia vitája volt, és amelynek egyes hullámai hozzánk is elértek, voltaképpen a marxizmus jelentőségének, társadalmi szerepének kérdése merült fel. Igaz ugyan, hogy ezt megelőzően az egzisztencialista ontológia, s különösképpen Heidegger ontológiája még igen széles körben hatott és természetszerűen igaz az, hogy társadalom-ontológiát egészen különféle alapokon, pl. heideggeriánus alapon is lehet csinálni, s ugyanígy igaz az, hogy a társadalomontológiával foglalkozók közül igen sokan egy vagy más kérdésben tisztán polgári állásponton álltak, de a marxista filozófus számára szinte lehetetlen volt fel nem venni az eldobott kesztyűt és szinte belső kötelességszerűen kellett szembeállítani a hamis ontológiai kérdésfelvetést a valósággal, vagyis rekonstruálni kellett azt az ontológiát, amelyet Marx Károly teremtet meg. Más kérdés természetesen, hogy itt objektív dialektikáról is, ontológiáról is lehet beszélni, s nem tudom, hogy esetleg az objektív dialektika kifejezése nem fedné-e jobban azt a tartalmat, ami Lukács könyvének lényege, azonban nem a szavakról van szó, hanem a kifejezés gondolati újdonságáról, a gondolati problémák mélységéről. Lukács tehát a hatvanas évek folyamán kidolgozta a társadalmi lét általános elméletét, s különösképpen a társadalmi lét marxi elméletét, s ezt állította szembe a kor ontológia nélküli polgári filozófiájával, de egyúttal azokkal az antropológiai és hamis ontológiai kérdésfelvetésekkel is, melyek a hatvanas évek folyamán újra és újra felmerültek. S itt persze meg kell említeni azt is, hogy Lukács *Ontológia*-ja nem pusztán a neopozitívizmussal, illetve a frankfurti iskola ontológikus tendenciáival áll szemben. Az *Ontológia* hatalmas felzúdulást vált ki az úgynevezett újbaloldali körökben is. S ez szükségszerű. Az *Ontológia* ugyanis egyáltalán nem illik bele abba a képbe, amit az újbaloldal korántsem valóban új, baloldali felfedezésként vall Lukácsról.” Vö.:

Hermann István: A társadalmi lét-ontológiája. (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről.) Magyar Filozófiai Szemle, 1978. 1. sz. 70–71. old.

15. Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Id. kiad. 322. old.
16. Uo.
17. Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 6. Id. kiad. 169. old.
18. Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Id. kiad. 586. old.
19. Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 6. Id. kiad. 29. old.
20. Uo., 295. old.
21. Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Id. kiad. 209. old.
22. Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 6. Id. kiad. 169. old.
23. Uo., 27. old.
24. Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Id. kiad. 355. old.
25. Uo., 214. old.
26. Uo., 213. old.
27. Uo., 197–198., 206–207. és 324. old.